



*Александр Бродский*

## **НЕУДАЧНАЯ ДЕАКТУАЛИЗАЦИЯ. ПЯТЬ СЛУЧАЕВ ИЗ ИСТОРИИ ЛОГИКИ В РОССИИ\***

В российской истории логика неоднократно подвергалась преследованию, вытеснению и отчуждению. Ее относили то к «ереси живодствующих» (XV в.), то воспринимали как результат влияния «латинства» (XVII в.), то считали проявлением «одностороннего западного рационализма» (XIX в.), то определяли как характерную черту «метафизического мышления буржуазной философии» (XX в.). Чем же объяснить то, что формальная наука, которая, на первый взгляд, совершенно индифферентна по отношению к религии и идеологии, оказалась в «зоне культурного отчуждения»? Автор статьи полагает, что неприятие логики вызвано ее формализмом. Историческое значение созданной Аристотелем логики определяется принципиальным положением, согласно которому правильность мышления и единство знания гарантируется не традициями, авторитетами и верованиями, а исключительно формами рассуждения. Такой же путь к формализму прошла и этика, отказавшись от жесткой и однозначной регламентации поступков в пользу формального императива. Такой же путь прошло и государственное регулирование, отказавшись от кровнородственных связей и религиозных обычаев в пользу законов. Отрицание формализма во всех трех названных сферах (логике, этике и политике) есть неременный атрибут традиционалистского типа мышления.

*Ключевые слова:* логика, деактуализация, зоны культурного отчуждения, Россия, религия, мифология.

In Russian history logic has repeatedly been persecuted, excluded, and alienated. In the 15<sup>th</sup> century it was called to be connected with the “heresy of the Judaizers”, in the 17<sup>th</sup> century it was believed to be the result of the influence of “Latinism”, in the 19<sup>th</sup> century it was considered a manifestation of the “one-sided Western rationalism”, and in the 20<sup>th</sup> century logic was defined as a manifestation of the “metaphysical bourgeois philosophy”. How can one explain that the formal discipline, which, on the face of it, is completely indifferent to religion or ideology, happened to be in the “zone of cultural exclusion”? The author of the article assumes that the rejection of logic is caused precisely by its formalism. It is well known that the historical significance of Aristotle’s logic is determined primarily by the principle that both the rightness of thinking and the unity of knowledge result from the correct forms of reasoning rather than from the traditions, authorities, or beliefs. Ethics is known to have achieved the same formalism as soon as it abandoned the rigid and unambiguous regulation of actions in favour of the formal imperative. Government regulation has developed the same way, that is why the traditional blood relationships and religious customs were changed by state laws. The author concludes that the denial of formalism in all these three areas (logic, ethics, and politics) is an inevitable element of the traditionalistic type of thinking.

*Keywords:* logic, deactualization, zones of cultural exclusion, Russia, religion, mythology.

---

\* Статья выполнена при поддержке РФФИ, проект 16-03-00442-ОГН «Терминологический аппарат и методология исследования зон культурного отчуждения».

### *Введение*

Любая культура с необходимостью создает определенные «зоны культурного отчуждения», т. е. зоны умолчания, забвения, вытеснения, так как этот процесс является одним из важнейших средств, с помощью которых культура определяет свои границы, фиксирует смысловые константы, выявляет ценностные prerogatives, формирует поведенческие стандарты и т. п. Существует несколько способов сознания подобных зон, среди которых значительную роль играет *деактуализация*. Как пишет автор понятия «зоны культурного отчуждения» С. А. Троицкий, «деактуализация – это намеренное вытеснение из актуального культурного пространства за границы официальной культуры, т. е. лишение того или иного явления возможности трансляции своего “образа”» [22, с. 71]. Далее Троицкий замечает, что деактуализация может осуществляться как властью, которая обычно прибегает к прямым запретам, так и сообществами «носителей какой-то конкретной культуры, которые... в силу явной или неявной конвенции производят изъятие из культурного оборота каких-то элементов» [22, с. 72]. К сказанному стоит добавить, что обе формы деактуализации могут оказаться как удачными, так и неудачными. Попытки власти запретить те или иные элементы культуры оказываются неудачными тогда, когда эти элементы продолжают использоваться в различных неофициальных, «приватных» сообществах. Попытки различных сообществ вытеснить те или иные элементы культуры оказываются неудачными тогда, когда не находят поддержки у власти. Именно к последним случаям «неудачной деактуализации» можно отнести неоднократные в истории России попытки отправить в зону культурного отчуждения одну из древнейших наук – логику.

Попытки вытеснить логику из культуры предпринимали, разумеется, определенные группы интеллектуалов. И каждый раз эти попытки терпели неудачу. Так, например, когда в середине XIX в. группа традиционалистов, именуемых «славянофилами», опираясь на критику формально-логического мышления корифеями германского идеализма Шеллингом и Гегелем, усмотрела в логическом рационализме чуть ли не главный исток «загнивания» Запада, власти запретили как раз-таки Шеллинга и Гегеля, т. е. запретили преподавание философии вообще, а из всех философских дисциплин оставили одну только логику, так как усмотрели в ней некоторую пользу. А когда в середине XX в. советские философы состязались друг с другом в обличении этой «метафизической» и «буржуазной лженауки», глубоко чуждой «марксистско-ленинской диалектике», И. В. Сталин вдруг проникся к логике

такой любовью, что ввел ее в качестве обязательного предмета во все средние учебные заведения<sup>1</sup> и, по некоторым слухам, обязал профессора В. Ф. Асмуса прочитать краткий курс логики членам Политбюро.

Почему власти не позволяли «задвинуть» логику, в общем-то понятно: даже самая деспотическая власть всегда прагматична и никогда не вытесняет какой-либо «полезный» элемент культуры, если не видит в нем прямой угрозы для себя. Но что двигало и движет определенными группами интеллектуалов в их антилогическом рвении? Предлагаемая статья является попыткой ответить на этот вопрос.

### *Пособие для «жидовско-мудрствующих»*

В 80-е гг. XV в. новгородский архиепископ Геннадий, посланный в недавно покоренный Новгород из Москвы, дабы не оставить город без духовного попечения, обнаружил опаснейшую ересь, которую определил как «жидовствующую», так как налицо было иудейское влияние на еретиков. Архиепископ составил список книг, бывших в хождении у еретиков, в который включил загадочную книгу под названием «Логика». Новгородским еретикам, или т. н. «жидовствующим», вменялось отрицание Троицы и божественной природы Иисуса Христа, а также отказ от почитания икон. Можно предположить, что в книге «Логика» ничего такого не содержалось, а скорее всего, излагались основы аристотелевской силлогистики. Однако преподобный Геннадий усмотрел в этой аристотелевской науке прямую опасность для православной веры: «Ино то еретикомъ жидовьскаа мудрствующимъ будет дѣрзость, а христианству будет спона велика» [5, с. 315].

Уже давно историки пришли к выводу, что речь шла о двух объединенных книгах, имевших тогда хождение на Руси: «Логике Авиасафа» и «Книге, глаголемой логика». Обе названные книги, действительно, еврейского происхождения. Первая книга является отрывком из известного сочинения исламского философа Аль-Газали (1058–1111) «Опровержение философов», но переведенном на русский язык не с арабского, а с еврейского. Вторая книга – компиляция из трактатов иудейского философа Моисея Маймонида (1134–1204), тоже переведенная на русский язык с еврейского, хотя сам рабби Моше бен Маймон свои философские сочинения писал по-арабски. Обе книги, по сути дела, представляют собой «вольный пересказ» «Первой аналитики» Аристотеля.

---

<sup>1</sup> В конце 1946 г. ЦК ВКП (б) принимает постановление «О преподавании логики и психологии в средней школе» [18].

Следует заметить, что само существование названной ереси неоднократно подвергалось сомнению. Так, знаменитый русский философ и историк богословия протоиерей Г. Флоровский в своей книге «Пути русского богословия» утверждал, что никакой ереси в смысле «еретического сообщества» не было вообще, а было некоторое «шатание в людях» и «брожение умов» [23, с. 14]. Д. С. Лихачев усматривал в т. н. «ереси» нечто вроде ренессансных процессов в Европе: «Вероятнее всего, это даже была не ересь, сколько движение вольнодумцев. Это было, по всей вероятности, гуманистическое течение» [16, с. 118]. Сходную интерпретацию ереси давали историки А. И. Клибанов, Я. С. Лурье, А. А. Зимин и др. А историк Р. Г. Скрынников считал, что дело даже не в «брожении умов», а в политической борьбе, в которой одна группировка расправилась с другой при помощи обвинения в ереси<sup>1</sup>. Эти мнения подтверждаются тем, что ни в одном из дошедших до нас сочинений «еретиков» – «Лаодикийском послании» дьяка Федора Курицына, рукописях митрополита Зосимы и др. – нет ни отрицания Троицы, ни сомнений в божественности Христа, ни осуждения почитания икон, ни какого-либо еще отклонения от догматики. Что же касается обвинений в «жидовстве», то это вообще является каноном христианской антиеретической литературы. И на Западе, и на Востоке христианского мира в Средние века не существовало ни одной ереси, в которой господствующая церковь не усмотрела бы еврейского влияния, даже если речь шла о еретиках вроде альбигойцев, которые вообще отрицали Ветхий Завет, считали иудейского Бога Сатаной, а Моисея – его служителем.

Современные историки, разумеется, не довольствуются одной конфессиональной убежденностью в иудейском происхождении новгородской ереси, но ссылаются на факт хождения среди еретиков «еврейских книг», среди которых называют и упомянутые выше книги по логике. Однако не так давно историк философии А. Ю. Григоренко высказал сомнение в том, что упоминаемая архиепископом Геннадием «Логика» – это именно «Логика Авиасафа», или «Книга, глаголемая логика». Дело в том, что обе книги, дошедшие до нас в списках XVII в. из собрания киевского Михайловского монастыря, написаны на западнорусском языке, их категориальный аппарат совершенно не характерен для древнерус-

---

<sup>1</sup> Спор шел о наследовании престола. Невестка Ивана III Елена Волошанка (жена сына Ивана III от первого брака Ивана Ивановича, скончавшегося в 1490 г.) считала, что наследником должен быть ее сын Дмитрий. Вторая жена Ивана III Софья Палеолог полагала, что наследником должен быть ее сын Василий. Обе женщины имели при себе «группы поддержки». И сторонники Софии Палеолог расправились со сторонниками Елены, обвинив их в ереси [21, с. 60–69].

ской традиции и использование этих книг для христианской религиозной полемики – а это предполагает любая еретическая литература – сомнительно, так как в них отсутствуют специфические богословские понятия. «Вполне возможно предположить, – утверждает А. Ю. Григоренко, – что под “Логикой” еретиков понималась “Диалектика” Иоанна Дамаскина, представляющая собой в основном компиляцию из “Категорий” Аристотеля и логического трактата Порфирия и являвшаяся своего рода инструментарием для ведения религиозной полемики» [6, с. 40]. Иными словами, А. Ю. Григоренко считает, что упомянутая преподобным Геннадием «Логика» является сочинением одного из отцов церкви, святого Иоанна Дамаскина, издревле почитаемого в православной традиции. Это мнение автор подкрепляет рядом аргументов: во-первых, понятия и фрагменты из «Диалектики» встречаются в сочинениях, приписываемых еретикам («Лаодикийском послании», «Написании о грамоте»); во-вторых, распространение «Диалектики» на Руси начинается именно после событий, связанных с ересью; в-третьих, эту книгу Иоанна Дамаскина на Руси иногда называли именно «Логикой», а не «Диалектикой», и т. д. Я не стану приводить все аргументы А. Ю. Григоренко, их можно найти в его книге. Сейчас же важнее подчеркнуть другое: даже если А. Ю. Григоренко ошибается и упомянутая архиепископом Геннадием «Логика» – не «Диалектика» Иоанна Дамаскина, то все равно убедительных оснований считать, что речь идет о «Логике Авиасафа», или о «Книге, глаголемой логика», тоже нет.

Вернее, есть *одно* такое основание: ересь-то жидовствующая, а, как уже говорилось, упомянутые книги – еврейского происхождения. Правда, как тоже уже говорилось, основания считать ересь жидовствующей современные историки усматривают именно в том, что среди еретиков ходили «еврейские книги», среди которых называют упомянутые книги по логике. Налицо то, что в логике называют «кругом в доказательстве». А круг в доказательстве – это грубая и примитивная логическая ошибка. Это, в свою очередь, доказывает, что начатое в XV в. вытеснение логики в «зону культурного отчуждения» продолжает давать плоды среди «гуманитарной интеллигенции» и в наши дни.

### *Иезуитские силлогизмы*

В исторической науке общепризнанным считается факт, что русская культура XVII в. формировалась под сильным влиянием т. н. латинско-польского образования, носителем которого являлись в основном выходцы из регионов, относимых ныне к территории Украины и Белоруссии. Образовательные процессы в России берут свое начало в конце XVI в. на западнорусских землях,

входивших в то время в состав Речи Посполитой, и во второй половине XVII в. перекидываются на территорию Московского княжества. Конец XVII в. в Москве ознаменовался жесткой борьбой между партией «латинствующих» и партией «гречествующих», главным пунктом которой стал литургический вопрос о времени пресуществления святых даров. Борьба эта закончилась поражением обеих партий в результате переориентации русской культуры после Петра I сначала на протестантские, а затем на просветительские образцы.

Однако во всей этой истории остаются неясными некоторые принципиальные моменты. Во-первых, не вполне ясно, что значит «польский» характер образования. Во-вторых, не совсем понятно, почему именно вопрос о времени пресуществления святых даров стал главным пунктом раздора между сторонниками разных моделей образования. В-третьих, необходимо как-то объяснить, почему ни латинствующее, ни гречествующее образование так и не прижилось в России, уступив место «германствующему».

Ответ на первый вопрос, как говорится, лежит на поверхности. Культурный и государственный расцвет Польши приходится на конец XVI – начало XVII в., т. е. на эпоху контрреформации и «второй схоластики». Нахлынувшие после Тридентского собора в страну иезуиты не только остановили развившиеся было в ней реформационные процессы, но и сделали Польшу таким же оплотом своей философии и политики на северо-востоке Европы, каким на юго-западе была Испания. Не будет преувеличением сказать, что иезуитский неоаристотелизм стал национальной философией Речи Посполитой. И к концу XVII в. вторая схоластика, вытесненная на периферию культуры картезианством и сенсуализмом, сохранила свои позиции только на географической периферии Западной Европы, а именно в Испании и Польше.

Во главу угла всех богословских и философских построений адепты второй схоластики поставили идею свободы человека, которая противопоставлялась протестантской концепции предопределения. Согласно номиналистической метафизике иезуитов, действительно существует лишь индивидуальное и конкретное бытие, а не универсалии. Это индивидуальное и конкретное бытие определяет себя самостоятельно, по своей внутренней причине. В человеке эта самообусловленность индивидуального бытия обнаруживается как свобода воли. Поэтому богословие иезуитов истолковывало божественное *предопределение* (*praedestinatio*) как божественное *предзнание* (*praescientia*), оставляя место свободному целеполаганию и ответственности.

Отрицание онтологической необходимости любых событий приводило сторонников второй схоластики и к отрицанию логиче-

ской необходимости любых истинных суждений. Для логики иезуитов характерно внимание не столько к *аподиктической логике*, сколько к логике *правдоподобных мнений*. Решить, какое из правдоподобных мнений следует выбрать, можно лишь путем их обсуждения и оценки каждого мнения по следствиям, из него вытекающим.

Применение логики правдоподобных мнений в сфере этики привело к созданию системы т. н. *пробабилизма*. Теоретики пробабилизма (Т. Санчез, А. Эскобар-и-Мендоза, Г. Бузенбаум, А. Диана и др.) справедливо замечали, что если бы человек в своих поступках был вынужден полагаться лишь на несомненные и общезначимые основания, то он вовсе не мог бы совершать никаких поступков. В нравственной сфере мы имеем дело не с всеобщими и необходимыми истинами, а лишь с более или менее достоверными мнениями. Человеку в каждой конкретной ситуации приходится на свой страх и риск выбирать одно из этих мнений, принимая на себя всю ответственность за последствия своих действий [2].

Применение этики пробабилизма в сфере политики привело к доктрине т. н. *монархомахов*. Согласно этой доктрине, общество есть естественное состояние человека, вне которого он жить не может, и, следовательно, оно божественное установление. Обществу может, далее, существовать без власти, и в этом смысле всякая власть – от Бога. Но принадлежит эта власть всему обществу, а монархия есть лишь результат делегирования. Монарх – делегат народа, а не представитель Бога, и если монарх нарушает договор, то народ вправе оказывать ему сопротивление, вплоть до свержения и убийства.

Система образования, которая сложилась в первых русских православных коллегиях и академиях на территории Речи Посполитой на рубеже XVI–XVII вв., почти полностью соответствовала системе образования, принятой в иезуитских школах. В трудах западнорусских православных богословов той эпохи (Герасима и Милетия Смотритских, Василия Суражского, Кирилла Транквиллиона-Ставровецкого, Иннокентия Гизеля и др.) можно обнаружить почти все перечисленные выше идеи второй схоластики. Эта вторая схоластика стала основой и московских «латинствующих» второй половины XVII в., оплотом которых была созданная Симеоном Полоцким Спасская школа. Оплотом «гречествующих» стало возглавляемое Епифанием Славинецким Андреевское училище. Между Симеоном и Епифанием и завязался спор о времени пресуществления святых даров, который затем был подхвачен со стороны «латинствующих» Сильвестром Медведевым и Иннокентием Монастырским, а со стороны «гречествующих» иноком Ев-

фимием и братьями Лихудами и который завершился казнью Сильвестра Медведева в 1691 г.

В чем же состояла суть спора? В католической литургике считается, что претворение хлеба и вина в плоть и кровь Христову совершается непосредственно в момент произнесения священником слов Христа, или т. н. установительных слов: «Приимите, ядите, сие есть тело мое...». В православии же, после произнесения слов Христа, следует молитва Богу о ниспослании Святого Духа (эпиклеза) и считается, что претворение хлеба и вина совершается именно во время этой молитвы. Очевидно, что эти литургические различия связаны с основным догматическим различием между православием и католичеством: с вопросом о нисхождении Святого Духа. Для претворения хлеба и вина в плоть и кровь Христову требуется благодатная сила Святого Духа. Согласно католической догматике, Святой Дух нисходит не только от Отца, но и от Сына (*filioque*), поэтому претворение хлеба и вина происходит под воздействием самих слов Иисуса; согласно православию, Святой Дух нисходит только от Отца, и для претворения хлеба и вина требуется еще особое обращение о его ниспослании.

Однако в западнорусской православной церкви в конце XVI в. утвердилось мнение, что пресуществление святых даров совершается именно в момент произнесения слов Христа, а последующая молитва рассматривалась лишь как прошение о некоем освящении. Это мнение было закреплено в служебных книгах, например в служебнике Виленского православного братства 1617 г., в Киево-Печерских служебниках 1620 и 1629 гг. Такого же мнения придерживались и московские «латинствующие». Но в вопросе о нисхождении Святого Духа и западнорусские, и московские богословы оставались на позициях православной догматики и *filioque* не признавали. Как же в таком случае обосновывались изменения в литургии? Для ответа на этот вопрос необходимо вновь обратиться к философии второй схоластики.

В католичестве вопрос о времени пресуществления святых даров впервые получил логико-метафизическое обоснование в эпоху Тридентского собора, положившего начало контрреформации и второй схолистике. Это обоснование находилось в тесной связи с учением об индивидуальности и конкретности бытия. Индивидуальное и конкретное бытие может быть постигнуто только одним определением, отражающим *существенное*. Применительно к литургии это означало, что каждый обряд должен логически вытекать из одной мысли, одного положения. Каждое таинство должно обладать только одной, *своей собственной* материей, и только одной, *своей собственной* формой. Для евхаристии такой своей ма-



терией является хлеб и вино, а своей формой – слова Христа. В результате соединения этой материи и формы рождается новая сущность: плоть и кровь Христова. Какие-то дополнительные материальные или формальные причины логически недопустимы.

Приведенные схоластические рассуждения и были восприняты как киевскими, так и московскими богословами. Их можно обнаружить, например, в книге ректора Львовской православной коллегии Кирилла Транквиллиона-Ставровецкого «Евангелие учительное» или в книге ректора Киево-Могилянской коллегии Иннокентия Гизеля «Мир с Богом человеку». В том же духе философствовали в Москве Симеон Полоцкий и Сильвестр Медведев. Последний в своей «Книге о манне хлеба животного» прямо писал, что «никак невозможно, чтобы евхаристия совершалась и установительными словами, и эпиклезой, ибо тогда у таинства будет две формы, а это нелепо» [13]. Таким образом, мнение о пресуществлении святых даров во время произнесения слов Христа принималось православными только по логико-метафизическим, но не по догматическим соображениям. Это осознавали и их противники, которые ставили в вину «латинствующим» не столько измену принципам православия, сколько «увлечение новейшими иезуитскими силлогизмами».

Почему же «вторая схоластика» оказалась неприемлемым как в России, так и во многих странах Европы? Ответ будет очевиден, если мы в обратном порядке перечислим ее черты. Неприемлемой оказалась, прежде всего, теория монархомахии, подрывавшая основы абсолютизма. Монархомахия основывалась на этике пробабиллизма, та, в свою очередь, – на аристотелевской логике правдоподобных мнений, а логика правдоподобных мнений вытекала из номинализма и антипровиденциализма. Но, повторю, первичным оставался все-таки политический аспект. Только в сознании противников «латинствующих» этот политический аспект прочно связался с «иезуитскими силлогизмами» и всем «западным зломысленным мудрованием» [1, с. 80].

Но и греческий опыт не был подходящим для формирующейся Российской империи, так как ставил препятствие на пути европеизации России. В результате русское богословие XVIII в., а вслед за ним и все русское образование, начиная с Феофана Прокоповича, сориентировалось на протестантизм и просветительском рационализме лейбницианского толка, в котором логика занимала не менее важное место, чем во второй схолистике. Только это была уже аподиктическая логика, а не логика правдоподобных мнений.

### *Почему загнивает Запад?*

На протяжении почти ста лет после реформ Петра Великого в русской культуре считалось как-то само собой разумеющимся то, что Россия – это Европа, «европейская держава», неотъемлемая часть западного мира, и проблема сводилась лишь к тому, является ли Россия отстающей частью Европы, догоняющей своих западных соседей, или, напротив, пребывает «впереди Европы всей». О том, что Россия – это особая культура, существенно отличающаяся от всех остальных европейских стран, заговорили лишь в начале XIX в., особенно после войны 1812 г. Но еще пару десятилетий никому из проповедников русской самобытности не приходило в голову утверждать, что Запад вообще оканчивает свое существование, «умирает» или – как малоэстетично стали выражаться позднее – «загнивает».

Авторство выражения «загнивающий Запад» обычно приписывается литературному критику С. П. Шевыреву, который якобы сформулировал его в статье «Взгляд русского на современное образование Европы», опубликованной в первом номере журнала «Москвитянин» (1841). На самом же деле такого выражения у Шевырева нет, но есть очень близкое по смыслу рассуждение: «В наших искренних, дружеских, тесных сношениях с Западом мы не примечаем, что имеем дело как будто с человеком, носящим в себе злой, заразительный недуг, окруженным атмосферой опасного дыхания. Мы целуемся с ним, обнимаемся, делим трапезу мысли, пьем чашу чувства... и не замечаем скрытого яда в беспечном общении нашем, не чуем в потехе пира будущего трупа, которым он уже пахнет!» [24, с. 247]. Но оставались вопросы: в чем суть столь опасной болезни? что послужило ее истоком? Сам Шевырев ответил на эти вопросы традиционным для православия образом. Виной всему является западное «папешство», которое провозгласило человека «наместником Бога на земле» и «главой церкви», а это, в свою очередь, породило в качестве протеста против себя и «духовную болезнь» – Реформацию, и «болезнь телесную» – Французскую революцию.

Однако такой ответ был приемлем именно для Шевырева – поклонника петровских реформ и полнейшего апологета современного ему церковно-политического устройства России. Осуждение католического папства в то время предполагало и осуждение отмененного Петром I патриаршества. Ведь патриаршество со времен Петра обвинялось именно в «папешской ереси», а православным принципом считалось полное подчинение церкви светским властям. Однако философам и литераторам, которые вскоре стали олицетворять собой национальную линию в русской мысли и ко-

торых принято называть «славянофилами», такое объяснение упадка Запада казалось малоубедительным и разрушающим тот идеализированный образ допетровской Руси, который они начали культивировать. И примерно через два года после публикации статьи Шевырева знаменитый писатель и философ-шеллингианец В. Ф. Одоевский в романе «Русские ночи» уточнил диагноз: Европа гибнет не из-за пресловутого «папжества», а из-за утраты религиозно-мистического чувства, в результате чего законы потеряли свой корень, науки утратили связь друг с другом, в мир искусства «перенеслись не стихии души, но стихии тела», утратилось чувство любви, чувство единства и т. д. [19, с. 249–316]. А в 1852 г. ведущий теоретик славянофильства И. В. Киреевский наконец-то поставил окончательный диагноз: Запад загнивает из-за абсолютного господства в его культуре *формально-логического принципа мышления*.

Вообще-то в своих знаменитых сочинениях «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России» и «О необходимости и возможности новых начал для философии» Киреевский утверждает, что Запад гибнет не от логики как таковой, а от *рационализма* вообще, от «самодвижущегося ножа разума» и «самовластвующего рассудка». Однако, если внимательно прочесть рассуждения философа, оказывается, что этот «самовластвующий рассудок» полностью отождествляется им именно с *формальной логикой*, или *силлогистикой*. Причем Киреевский, разумеется, отдает себе отчет в том, что чуть ли не вся западноевропейская философия от Декарта до Гегеля постоянно критиковала эту самую *силлогистику*. Но, утверждает русский философ, Декарт только думал, что «сбросил с себя узы схоластики», хотя «еще оставался запутан ими»; Спиноза смотрел на мир сквозь «сплошную и неразрывную сеть теорем и силлогизмов», в результате чего «не мог во всем создании разглядеть следов Живого Создателя»; от Лейбница тот же «избыток логической рассудочности» скрыл «очевидное сцепление причины и действия»; из системы Канта развилась «одна отвлеченная сторона», которая в учении Фихте привела к убеждению, что «весь внешний мир есть только мнимый призрак воображения»; даже гениальный Шеллинг, хотя и доказал «односторонность всего логического мышления», так и не смог предложить западной философии «иную дорогу» [12, с. 248–292]. Причина всего этого безобразия лежит, по Киреевскому, в том, что разум на Западе утратил связь с другими – религиозными, нравственными и эстетическими – основаниями познания. Это было заложено уже в системе Аристотеля, которая «разорвала цельность умственного самосознания и перенесла корень внутренних убеждений человека вне нравственного и эстетическо-

го смысла, в отвлеченное сознание рассуждающего разума» [12, с. 322]. Римское христианство и римская образованность пошли по этому порочному аристотелевскому пути, тогда как Восточная церковь пошла по пути платонической целостности духовных потенций человека. Целостность духовных процессов, неразрывная связь этики, эстетики, религии и логики, составляет основное начало русской образованности, которая в наши дни способна «подчинить раздвоенную образованность Запада цельному сознанию верующего разума» [12, с. 322].

Однако идеолог славянофильства не ограничился критикой формально-логического познания. Пожалуй, самым важным аспектом философии Киреевского является мысль, что тот же самый формальный принцип, который лежит в основе рационального познания, лежит и в основании западноевропейской государственности. «Очевидно, что та же нравственная причина, – пишет он в работе “О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России”, – тот же перевес логической односторонности, который произвел учение о необходимости наружного единства церкви, должен был породить и учение о непогрешаемости ее видимой главы... Потом по той же логической причине должно было полудуховное владычество папы распространиться над всеми правителями Запада и породить все устройство так называемой Святой римской империи... и как духовная власть церкви искала себе основания в силе светской, так духовное убеждение умов западных искало себе основания в рассудочном силлогизме... Потому и развитие права гражданского в западных государствах получило тот же смысл внешней, спорно-буквальной формальности» [12, с. 323–324]. Столь точного и пронизательного утверждения не делали ни предшествующие, ни последующие критики логики в России. И не важно, что славянофил Киреевский вслед за своим идейным противником западником К. Д. Кавелиным придерживался нелепого мнения, будто этот формальный принцип государственности был закреплен «историческим фактом», в соответствии с которым романо-германские государства возникли исключительно в результате завоеваний, а славянские произросли из «семейного согласия». С современной исторической точки зрения, это утверждение не выдерживает критики, но глубокая связь между формализмом логики и формализмом права действительно существует, о чем еще пойдет речь ниже.

#### *Об ошибках т.т. Троцкого и Бухарина*

В СССР с 1920-х до 1980-х гг. существовала особая наука, называемая «диалектической логикой». По проблемам диалектической логики писались монографии, защищались диссертации,

проводились конференции, организовывались диспуты. Можно без преувеличения сказать, что диалектическая логика была самым странным и удивительным продуктом марксистской идеологии. «Именно здесь, – писал известный логик и философ М. В. Попович, – обнаружилась мистико-иррационалистическая сущность диалектического материализма как политической религии» [20, с. 145].

Идея особой, «диалектической логики» внедрилась в философию прежде всего благодаря Г. Ф. Гегелю. Гегель нередко употреблял философские термины в значении, отличном от их обычного употребления. И «логикой» он называл не науку о выводах и доказательствах, а свою собственную «науку» о саморазвитии абсолютной идеи в «царстве чистой мысли». Диалектическая логика Гегеля – это учение о Логосе, наука о Боге, который «существует в своей истинности лишь в мышлении и как мышление» [4, с. 110]. Однако такие же сверхзадачи Гегель приписал и традиционной, аристотелевской логике и обрушился на нее с беспощадной критикой. Традиционная логика, согласно Гегелю, занимается «внешним материалом», «мертвыми формами», не способна проникнуть в «суть вещей» и должна поскорее «сойти со сцены». Разумеется, никакой новой логики Гегель не создал, зато освободил свою метафизику от всех логических законов и прежде всего от закона непротиворечивости.

Философские взгляды К. Маркса и Ф. Энгельса сложились под сильным влиянием гегельянства. Сказалось оно не только в «заигрывании» с гегелевской терминологией, о которой однажды обмолвился Энгельс. От Гегеля марксизм в скрытом виде унаследовал фатализм и телеологию, то есть веру в некую «всемирно-историческую необходимость», определяющую ход событий и ведущую человечество к состоянию совершенства. Однако ни Маркс, ни Энгельс никогда не апеллировали ни к какой особой логике и термин «диалектическая логика» не употребляли. Напротив, все свои утверждения они строго согласовывали с правилами логического вывода, а у своих оппонентов старались найти логические противоречия.

Отношение марксистов к логике стало меняться на рубеже XIX–XX вв. В этот период выводы точных наук подорвали онтологическую базу марксистского материализма, а социально-экономическое развитие европейских стран пришло в явное противоречие с историческими предсказаниями Маркса. Поэтому многие теоретически мыслящие социалисты того времени (например, теоретики II Интернационала или русские «легальные марксисты») пришли к выводу, что некоторые существенные положения марксистской теории ошибочны и от них необходимо отказаться. Но в

то же время возник и иной тип отношения к наследию Маркса. Большинство марксистов вместо того, чтобы отказаться от тех или иных положений теории Маркса, стали переинтерпретировать эти положения с целью сделать их непроверяемыми. Но, как известно, сделать теорию непроверяемой можно только сделав ее непроверяемой, т. е. иррациональной. Одним из средств подобного «спасения» марксистской теории стала ее «диалектизация», предполагавшая внесение в ее состав большего количества элементов гегельянства, чем это было изначально. И важнейшая роль в этом процессе принадлежала В. И. Ленину.

Именно Ленин высказал мысль о том, что марксистская теория опирается не на обычную формальную логику, а на некоторую особую, высшую «Логикку», восходящую своими корнями к диалектической логике Гегеля. «Если Магх не оставил “Логикки” (с большой буквы), то он оставил логику “Капитала”, – писал Ленин в конспекте “План диалектики (логики) Гегеля”. – В “Капитале” применена к одной науке логика, диалектика и теория познания (не надо 3-х слов: это одно и то же) материализма, взявшего все ценное у Гегеля и двинувшего сие ценное вперед» [15, т. 29, с. 301]. Ленин считал, что разработка такой «Логикки с большой буквы» является насущной задачей борьбы за освобождение рабочего класса.

Впрочем, сам Ленин так и не разъяснил, что должна представлять собой эта «высшая логика». Лишь однажды, а именно в работе «Еще раз о профсоюзах, о текущем моменте и об ошибках т.т. Троцкого и Бухарина», он попытался сформулировать основные принципы диалектической логики, которые, во-первых, оказались не принципами логики, а, скорее, принципами методологии познания, а во-вторых, представляли собой общенаучные тривиальности<sup>1</sup>. Однако с тех пор идея особой Логикки прочно завладела умами марксистов.

Впервые систематическую пропаганду диалектической логики предприняла во второй половине 1920-х гг. группа марксистов, возглавляемая А. М. Дебориным. В споре с так называемыми «механицистами» (Л. И. Аксельрод, В. Н. Сарабьяновым, А. К. Тимирязевым и др.), пытавшимися дать естественнонаучную интерпретацию марксизма, деборинцы (Я. Э. Стэн, Н. А. Карев, Г. Баммель и др.) отстаивали тезис о гегельянской природе марксистско-ле-

---

<sup>1</sup> Принципы диалектической логики, согласно Ленину, заключаются в том, чтобы, во-первых, изучать предмет со всех сторон, во всех связях и опосредованиях; во-вторых, изучать его в развитии, изменении; в-третьих, включать в определение предмета «всю человеческую практику»; в-четвертых, исходить из того, что «абстрактной истины нет, истина всегда конкретна» [15, т. 42, с. 296].

нинской философии. Спор шел прежде всего о логике и методологии современной науки. «Развитие современной науки, – утверждал Деборин, – выдвигает необходимость новой логики» [7, с. 34]. Такой новой логикой, по его мнению, должна стать диалектическая логика, которая «является для современного естествознания самой правильной формой мышления» [7, с. 21]. Но сами науки, в силу стихийности своего развития, не могут выработать этой новой логики, ее может выработать лишь философия, сознательно вставшая на позиции рабочего класса, поэтому «переработка стихийно сложившихся в историческом процессе наук стоит перед нами как одна из основных конкретных задач» [8, с. 26]. Именно этой задачи, по мнению «диалектиков», и не понимают «механицисты», которые, по словам Н. А. Карева, «олицетворяют собой реакционность и враждебность, с какой идеалистическая и цеховая наука встречает ненавистное ей “ядро” марксизма» [11, с. 261].

Дело «диалектиков» не получило развития. В те годы марксизм в нашей стране уже не нуждался ни в какой интеллектуальной защите. Защита марксизма стала осуществляться непосредственным физическим насилием, причем не только над философами, но и над учеными, если их выводы хоть в чем-то расходились с официальной идеологией. В таких условиях «логические» рассуждения «диалектиков» показались властям не только ненужными, но и вредными, уводящими от актуальных задач классовой борьбы и партийно-государственного строительства. «Борьба за действительную, а не мнимую разработку ленинского философского наследия, – писал возведенный в 1930-е гг. в ранг официального идеолога М. Б. Митин, – означает борьбу не за... формалистическую теорию диалектики, а за конкретную диалектику» [17, с. 42]. Под «конкретной диалектикой» Митин имел в виду учение о партийности философии, классовой борьбе и коммунистическом строительстве. Разработки диалектики как логики прекратились. И хотя понятие «диалектическая логика» употреблялось в философских статьях 1930–1940-х гг., в него вкладывалось лишь то, что говорилось по этому поводу в ленинской статье «Еще раз о профсоюзах...».

### *Позитивистский хлам*

Возрождение диалектической логики началось во второй половине 1950-х гг., т. е. во времена т. н. «хрущевской оттепели». В этот период идеологическое давление на науку почти прекратилось. Некоторая либерализация наблюдалась и в философии. Особенно бурно стала развиваться генетически связанная с позитивизмом математическая логика, так как она оказалась наиболее

удаленной от идеологии сферой философской деятельности. Впрочем, и в сфере онтологии и гносеологии монополия марксизма стала ослабевать. Диалектико-материалистическая терминология и цитаты из «классиков» нередко использовались для воспроизведения идей, не имевших ничего общего с марксизмом. Вся эта ситуация подрывала позиции официальной идеологии, которая уже не могла защищать себя лишь прямым «физическим» насилием. На повестке дня вновь встал вопрос об интеллектуальной защите марксизма, и вновь эту защиту стали искать в загадочной гегелевской сверхнауке.

В 1960–1970-е гг. развитие диалектической логики приобрело невиданные прежде масштабы, хотя в стане «диалектиков» не было единства. Среди них были «умеренные», трактовавшие диалектическую логику как теорию познания марксизма, а не как логику в строгом смысле слова (Б. М. Кедров, М. М. Розенталь). Были и «крайние», признававшие существование особых, «диалектических» понятий, суждений и умозаключений, неподвластных законам формальной логики (С. Б. Церетели, В. И. Черкесов, В. И. Мальцев). Но даже самые умеренные считали, что диалектическая логика является мировоззренческой основой формальной логики и что последняя должна соотноситься с выводами первой.

Постепенно в среде «диалектиков» выделился явный лидер. Таким лидером стал Э. В. Ильенков. Ильенков придал диалектической логике утонченный и элитарный характер и сплотил вокруг себя наиболее рьяных ее сторонников. Ильенковцы развернули настоящее наступление на математическую логику, которая, по их мнению, протаскивает в советскую философию «всякие конъюнкции, дизъюнкции и прочий неопозитивистский ученый хлам» (М. Ф. Воробьев) [3, с. 64]. Разумеется, подобные нападки вызвали реакцию. Среди философов и логиков образовалась оппозиция ильенковцам, в которую входили такие известные ученые, как В. А. Смирнов, И. С. Нарский, В. П. Копнин, В. А. Штофф и др. Противники диалектической логики не могли прямо отрицать ее существования, так как это означало бы несогласие с ленинскими формулировками, что в те времена расценивалось как государственное преступление. Поэтому они пытались проинтерпретировать диалектическую логику как некую философскую методологию, не имеющую отношения ни к традиционной, ни к математической логике и обязанную считаться с требованиями последних.

Наиболее острые дискуссии развернулись в 1960–1970-е гг. по проблеме противоречий [9]. Противники диалектической логики утверждали, что объективные противоречия возникают в результате столкновений противоположных сил и тенденций и что они



могут быть описаны логически непротиворечивым способом. Логические же парадоксы и противоречия, согласно этой точке зрения, свидетельствуют о неадекватности теории, о ее неспособности дать точное описание действительности и, следовательно, должны рассматриваться как проблемы, требующие своего разрешения. Защитники диалектической логики, напротив, утверждали, что объективные противоречия возникают не в результате столкновения различных тенденций, а в результате самопротиворечивости объектов, и что высказывание по форме « $A$  есть и не есть  $P$ », которое в классической логике расценивается как тождественно ложное, является адекватным описанием объективного положения дел. «Отражаемые в мышлении объективные противоречия, – писал Ильенков, – диктуют и соответствующую себе форму записи, и эта форма, как это ни огорчительно для людей, абсолютизирующих правила чисто формального исчисления высказываний, внешне (т. е. по своему вербальному облику) абсолютно не отличается и не может отличаться от запрещаемой этими правилами конъюнкции» [10, с. 390]. Таким образом, логическое противоречие рассматривалось «диалектиками» не как проблема, а как решение, не как вопрос, а как ответ. В результате марксистская философия оказывалась способной объяснить все, что угодно, и любое обсуждение ее выводов становилось бессмысленным.

Спор между «диалектиками» и «логиками» шел почти два десятилетия и закончился полным поражением «диалектиков». Ильенковцы не получили партийно-правительственной поддержки, на которую, по-видимому, рассчитывали. «Глубоко антинаучные по своим общим установкам, – писал участник этих споров М. В. Попович, – эти философские умонастроения противоречили потребностям технического прогресса, и позиции их защитников были поколеблены возрастанием влияния науки в СССР с его огромным военно-промышленным комплексом» [20, с. 146]. К середине 1980-х гг. диалектическая логика практически сошла со сцены, и всякие упоминания о ней стали восприниматься как проявление крайнего обскурантизма.

Но сейчас, по прошествии времени, важно отметить необходимость серьезного культурологического анализа этого феномена. Разработки диалектической логики никогда не санкционировались и не поддерживались властями: это было поистине «самодеятельное» движение интеллигенции навстречу господствующей идеологии. Но именно благодаря своему «самодеятельному» характеру диалектическая логика оказалась своеобразной саморефлексией марксизма-ленинизма. В ней четко проявились те послышки и принципы, которые составляют скрытые (дорефлексивные) основы любой *политической мифологии*. Эти послышки определя-

ются функциями, которые призвана была выполнять диалектическая логика в структуре марксистской философии. Таких функций, по крайней мере, три: теоретическая, идеологическая и психологическая.

Теоретическая функция диалектической логики, как уже отмечалось, состояла в том, чтобы сделать марксистскую философию не только непроверяемой, но и вообще закрытой для какого бы то ни было рационального обсуждения. Достигалось это посредством отрицания всех основных законов обычной логики, в том числе закона непротиворечивости.

Идеологическая функция диалектической логики заключалась в создании механизмов регулятивного воздействия на мышление. Достигалось это введением в логику содержательных (мировоззренческих) аспектов. Утверждалось, например, что элементами диалектической логики являются принцип материального единства мира, принцип развития, изменения и т. п. Но логика – нормативная наука, поэтому она может быть только формальной. Правильность рассуждений не зависит от содержания составляющих его высказываний. Введение в логику содержательных аспектов означает претензию на нормативное предписывание мышлению определенного мировоззрения. Иными словами, диалектическая логика предписывала не только *как* человек должен мыслить, но и *что* он должен мыслить.

Психологическая функция диалектической логики состояла в создании своеобразных механизмов «бегства от свободы». Достигалось это положением о единстве диалектики (учения о законах природы и общества), теории познания и логики. Убеждение в существовании такого единства означает отрицание автономии разума и способности человека принимать самостоятельные и ответственные решения. Коммунистическая идеология, как и любая другая авторитарная идеология, стремилась развенчать «иллюзию самоопределенности» сознания и растворить человека в некоем доиндивидуальном, внеличностном начале. Поставив мышление человека в зависимость от его бытия, марксизм низводил субъекта познания и деятельности к уровню «агента» неких анонимных исторических сил.

Отрицание закона непротиворечивости, отказ от формализма в логике и отождествление мышления с бытием суть основные посылки мышления, которое можно назвать *мифологическим*. Мифологическое мышление всегда, во-первых, уверено, что присущая ему картина мира может объяснить все, что угодно, невзирая на возникающие в процессе такого объяснения противоречия; во-вторых, относится к традициям и верованиям как к нормативным принципам мышления; в-третьих, полностью отождествляет себя

с какой-либо социальной, национальной или религиозной группой.

Историческое значение созданной Аристотелем логики определяется прежде всего принципиальным положением, согласно которому правильность нашего мышления и единство нашего знания гарантируется не традициями, авторитетами и верованиями, а исключительно формами рассуждения. Такой же путь к формализму прошла и этика, отказавшись от жесткой и однозначной регламентации поступков в пользу формального императива. Такой же путь прошло и государственное регулирование, отказавшись от кровнородственных связей и религиозных обычаев в пользу законов. Отрицание формализма во всех трех названных сферах – логике, этике и политике – означает не что иное, как возвращение к традиционному, авторитарно-мифологическому типу цивилизации.

### *Заключение*

Так что же побуждает интеллектуалов разных эпох деактуализировать логику и заменять ее мифологией? Еще в конце позапрошлого века на этот вопрос дал довольно точный ответ русский философ-кантианец И. И. Лапшин в очерке с красноречивым названием «О трусости мышления». Согласно Лапшину, есть два вида трусости мышления. Первый проявляется в «нерешительности и непоследовательности человека в выводах, обусловленных страхом вызвать негодование или преследование со стороны окружающих» [14, с. 817]. Второй же своим истоком имеет страх не перед людьми, а перед некоторыми представлениями в нашем собственном мировоззрении: «Мы сплошь и рядом боимся логически развить нашу мысль до конца, предчувствуя, что конечные выводы посягнут на что-то очень для нас ценное» [14, с. 818].

Именно последним видом страха были обусловлены все попытки деактуализировать логику. Шла ли речь об утрате фундаментальных догматов веры (XV в.) или о подрыве убеждения в божественной неприкосновенности монархии (XVII в.), или о потере национальной самоидентификации (XIX в.), или вновь об утрате фундаментальных догматов веры, только уже не религиозной, а идеологической (XX в.) – каждый раз имело место опасение потерять некую основополагающую ценность собственного сознания, на которой выстраиваются важнейшие способы взаимодействия той или иной группы интеллектуалов с окружающим миром.

Но сейчас важнее подчеркнуть другое. Логика несет в себе угрозу потери чего-то ценного в нашем мировоззрении даже не в выводах, а в исходных посылах, так как изначально предполагает, что основой нашего сознательного существования и взаимодейст-

вия со средой является не содержание, а форма, т. е. не смыслы и ценности, а способы их связи между собой. Поэтому попытки вытеснить логику в «зону культурного отчуждения» будут существовать столько, сколько будет существовать сама культура.

### *Литература*

1. *Богданов А.П.* Борьба за развитие просвещения в России во второй половине XVII века. Полемика вокруг создания Славяно-греко-латинской академии // Очерки истории школы и педагогической мысли народов СССР с древнейших времен до конца XVII в. М.: Педагогика, 1989.
2. *Бродский А.И.* Casus conscientiae. Казуистика и пробабиллизм с точки зрения современной этики // Homo philosophans. К 60-летию проф. К. А. Сергеева. СПб.: Изд-во Философского общества, 2002.
3. *Бродский И.Н., Козлова М.С.* О природе диалектических противоречий (некоторые итоги дискуссий) // Вопросы гносеологии, логики и методологии научного исследования. Л.: Изд-во ЛГУ, 1972.
4. *Гегель Г.Ф.В.* Энциклопедия философских наук. В 3 т. М., 1974.
5. *Геннадий, архиеп. Новгородский.* Послание бывшему архиепископу Ростовскому Иоасафу // Казакова Н.А., Лурье И.С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI в. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1955.
6. *Григоренко А.Ю.* Духовные искания на Руси XV века. СПб.: Эйдос, 1999.
7. *Деборин А.М.* Доклад на 2-й Всесоюзной конференции марксистско-ленинских учреждений // Труды 2-й Всесоюзной конференции марксистско-ленинских учреждений. М.: Изд-во Комакадемии, 1929.
8. *Деборин А.М.* Выступление в Коммунистической Академии // Разногласия на философском фронте. М.: Государственное социально-экономическое изд-во, 1931.
9. *Диалектическое противоречие.* М.: Политиздат, 1979.
10. *Ильенков Э.В.* Философия и культура. М.: Политиздат, 1991.
11. *Карев Н.А.* За материалистическую диалектику. М.: Московский рабочий, 1930.
12. *Киреевский И.В.* Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979.
13. *Крылов А.О.* Митрополит Димитрий Ростовский в церковной и культурной жизни России второй половины XVII – начала XVIII вв. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. URL: <http://konf.x-pdf.ru/18kulturologiya/300353-1-mitropolit-dimitriy-rostovskiy-cerkovnoy-kulturnoy-zhizni-rossii-vtoroy-polovini-xvii-nachala-xviii-razdel.php>.
14. *Лапшин И.И.* О трусости мышления. Эюд по психологии метафизического мышления // Вопросы философии и психологии. 1890. Кн. 5 (55).
15. *Ленин В.И.* Полное собрание сочинений. В 55 т. М.: Политиздат, 1958–1966.
16. *Лихачев Д.С.* Развитие русской литературы X–XVII веков. Эпохи и стили. Л.: Наука, 1973.
17. *Митин М.Б.* За действительную разработку ленинского философского наследства // За поворот на философском фронте. М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1931.
18. О преподавании логики и психологии в средней школе // Учительская газета. 1946. 4 декабря.

19. *Одоевский В.Ф.* Русские ночи. СПб.: Азбука-Классика, 2014.
20. *Попович М.В.* Копнин: страницы философской биографии // Вопросы философии. 1997. № 3.
21. *Скрынников Р.Г.* Святители и власти. Л.: Лениздат, 1990.
22. *Троицкий С.А.* Проблема терминологической точности при изучении зон культурного отчуждения // Новое литературное обозрение. 2015. № 3 (133).
23. *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Paris: YMCA-PRESS, 1988.
24. *Шевырев С.П.* Взгляд русского на образование Европы // Москвитянин. 1841. № 1.

**Brodsky, Aleksandr I. *Unsuccessful deactualization. Five episodes from the history of logic in Russia***

*References*

1. Bogdanov, A.P., Bor'ba za razvitie prosveshcheniya v Rossii vo vtoroj polovine XVII veka. Polemika vokrug sozdaniya Slavyano-greko-latinskoj akademii [The struggle for the development of education in Russia in the second half of the 17th century. Controversy around the creation of the Slavic-Greek-Latin Academy], in *Ocherki istorii shkoly i pedagogicheskoy mysli narodov SSSR s drevnejshih vremen do kontsa XVII v.* [Essays on the history of the school and the pedagogical thought of the peoples of the USSR from ancient times to the end of the 17th century], Moscow: Pedagogika, 1989.
2. Brodsky, A.I., Casus conscientiae. Kazuistika i probabilizm s tochki zreniya sovremennoj ehtiki [Casuistry and probabilism from the point of view of modern ethics], in *Homo philosophans. K 60-letiyu prof. K. A. Sergeeva* [Homo philosophans. To the 60th anniversary of prof. K. A. Sergeev], St. Petersburg: Publishing House of the Philosophical Society, 2002.
3. Brodsky, I.N., Kozlova, M.S., O prirode dialekticheskikh protivorechij (nekotorye itogi diskussij) [On the origins of dialectical contradictions (some results of the discussions)], in *Voprosy gnoseologii, logiki i metodologii nauchnogo issledovaniya* [Issues of epistemology, logic and methodology of scientific research], Leningrad: LSU Publishing House, 1972.
4. Hegel, G.W.F., *Enciklopediya filosofskih nauk* [Encyclopedia of philosophical sciences], in 3 vol., Moscow, 1974.
5. Gennadij, arhiepiskop Novgorodskij, Poslanie byvshemu arhiepiskopu Rostovskomu Ioasafu [Letter to the former Archbishop of Rostov Joasaph], in Kazakova, N.A., Lurye, I.S., *Antifeodal'nye ereticheskie dvizheniya na Rusi XIV – nachala XVI v.* [Anti-feudal heretical movements in Russia of the 14th – early 16<sup>th</sup> century], Moscow, Leningrad: Publishing House of the Academy of Sciences of the USSR, 1955.
6. Grigorenko, A.Yu., *Duhovnye iskaniya na Rusi XV veka.* SPb [Spiritual searchings in Russia of the 15th century], St. Petersburg: Eidos, 1999.
7. Deborin, A.M., Doklad na 2-j Vsesoyuznoj konferentsii marksistsko-leninskih uchrezhdenij [Report at the 2nd conference of Marxist-Leninist institutions], in *Trudy 2-j Vsesoyuznoj konferentsii marksistsko-leninskih uchrezhdenij* [Proceedings of the 2nd all-union conference of Marxist-Leninist institutions], Moscow: Publishing House of the Communist Academy, 1929.

8. Deborin, A.M., Vystuplenie v Kommunisticheskoj Akademii [Speech at the Communist Academy], in *Raznoglasiya na filosofskom fronte* [Disagreements on the philosophical front], Moscow: State socio-economic publishing house, 1931.
9. *Dialekticheskoe protivorechie* [Dialectical contradiction], Moscow: Politizdat, 1979.
10. Ilyenkov, E.V., *Filosofiya i kul'tura* [Philosophy and culture], Moscow: Politizdat, 1991.
11. Karev, N.A., *Za materialisticheskuyu dialektiku* [In defense of materialistic dialectics], Moscow: Moskovskij rabochij, 1930.
12. Kireevskiy, I.V., *Kritika i estetika* [Criticism and aesthetics], Moscow: Iskusstvo, 1979.
13. Krylov, A.O., *Mitropolit Dimitrij Rostovskij v tserkovnoj i kul'turnoj zhizni Rossii vtoroj poloviny XVII – nachala XVIII vv. Dissertatsiya na soiskanie uchenoj stepeni kandidata istoricheskikh nauk* [Bishop of Rostov Dmitry in the church and cultural life of Russia in the second half of the 17th and early 18th centuries. Thesis for the degree of candidate of historical sciences], URL: <http://konf.x-pdf.ru/18kulturologiya/300353-1-mitropolit-dimitriy-rostovskiy-cerkovnoy-kulturnoy-zhizni-rossii-vto-roy-polovini-xvii-nachala-xviii-razdel.php>.
14. Lapshin, I.I., O trusosti myshleniya. Etyud po psihologii metafizicheskogo myshleniya [On the cowardice of thinking. An essay on the psychology of metaphysical thinking], in *Voprosy filosofii i psihologii* [Questions of philosophy and psychology], 1890, issue 5 (55).
15. Lenin, V.I., *Polnoe sobranie sochinenij* [Complete works], in 55 vol., Moscow: Politizdat, 1958–1966.
16. Lihachev, D.S., *Razvitie russkoj literatury X–XVII vekov. Epohi i stili* [The development of Russian literature of the 10th–17th centuries], Leningrad: Nauka, 1973.
17. Mitin, M.B., *Za dejstvitel'nyuy razrabotku leninskogo filosofskogo nasledstva* [In defense of the actual development of Lenin's philosophical heritage], in *Za povorot na filosofskom fronte* [Supporting a turn at the philosophical front], Moscow: State social and economical publishing house, 1931.
18. O prepodavanii logiki i psihologii v srednej shkole [On teaching logic and psychology at school], in *Uchitel'skaya gazeta* [Teachers' newspaper], 1946, December 4.
19. Odoevskij, V.F., *Russkie nochi* [Russian nights], St. Petersburg: Azbuka-Klassika, 2014.
20. Popovich, M.V., Kopnin: stranicy filosofskoj biografii [Kopnin: a philosophical biography], in *Voprosy filosofii* [Questions of philosophy], 1997, no. 3.
21. Skrynnikov, R.G., *Svyatiteli i vlasti* [Priests and authorities], Leningrad: Lenizdat, 1990.
22. Troitskiy, S.A., Problema terminologicheskoy tochnosti pri izuchenii zon kul'turnogo otchuzhdeniya [The problem of terminological accuracy in the study of cultural alienation zones], in *Novoe literaturnoe obozrenie* [New literary review], 2015, no. 3(133).
23. Florovskiy, G., *Puti russkogo bogosloviya* [The ways of Russian theology], Paris: YMCA-PRESS, 1988.
24. Shevyrev, S.P., Vzgl'yad russkogo na obrazovanie Evropy [A Russian view of education in Europe], in *Moskvityanin*, 1841, no. 1.